

**LA RELACIÓN ENTRE LAS INCLINACIONES NATURALES  
Y LA RAZÓN PRÁCTICA  
en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.**

La *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 es el lugar clásico donde Santo Tomás de Aquino plantea los pilares de su doctrina sobre la ley natural: la originariedad del conocimiento práctico, la aprehensión del bien, la formulación de los primeros principios prácticos y la relación entre la razón práctica y las inclinaciones naturales. En este artículo, tras enunciar el primer principio práctico en términos de que el bien ha de hacerse y perseguirse y el mal evitarse, el Aquinate anota que la razón práctica aprehende naturalmente la noción de bien a partir de las inclinaciones naturales, y menciona de modo expreso tres inclinaciones tendientes a tres géneros de bienes esenciales a la naturaleza humana: la vida, la procreación y la verdad y sociabilidad. Su lectura, en el contexto del Tratado de la Ley de la *Summa Theologiae*, evidencia cómo el maestro de Aquino consigue presentar una doctrina que define la ley como “algo” de la razón y defiende una relación equilibrada entre las inclinaciones naturales y la razón práctica con respecto a la misma.

El punto de partida de la q. 94, a. 2 es la analogía entre la razón especulativa y la razón práctica, asunto de especial interés para el estudioso contemporáneo, pues de él depende la naturaleza de la ética como ciencia práctica. Santo Tomás se pregunta por los preceptos de la ley natural y responde que, dada la analogía con los primeros principios especulativos, los preceptos de la ley natural son principios evidentes por sí mismos<sup>1</sup>. Con esto, el Aquinate nos plantea que el hombre posee, tanto en el ámbito especulativo como en el práctico, un conocimiento no discursivo que forma la base de todo su conocimiento posterior. Así como la razón especulativa procede de principios que son conocidos naturalmente, así también la razón práctica procede de principios que son los preceptos de la ley natural.

A continuación, la q. 94, a. 2 sostiene que el ente es lo primero que cae bajo nuestra consideración<sup>2</sup> y que, en el orden práctico, el primer objeto de conocimiento es el bien. Al afirmar que lo primero que el intelecto concibe es el “ente”, pues su intelección está incluida en todas las cosas que un ser humano aprehende, Santo Tomás establece una relación de fundamentación entre la noción de ente y el primer principio de la razón especulativa. Y sobre esta base hace una transición a la razón práctica: igual que “ente” es lo primero que aprehende

<sup>1</sup> «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota» (*Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 2).

<sup>2</sup> «In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit» (*Ibid.*).

la razón especulativa, “bien” es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica. Aunque el “ente” es lo primero conocido en sentido absoluto, el “bien” es el primer concepto de la razón práctica, ya que la razón práctica está dirigida a la acción, y todo agente actúa por un fin, que tiene la naturaleza de bien<sup>3</sup>. Si la naturaleza del bien es ser «aquello que todas las cosas apetecen»<sup>4</sup>, el Aquinate concluye que el primer principio de la razón práctica es el que se funda en dicha naturaleza y el que, a su vez, ha de fundar a los demás preceptos de la ley natural<sup>5</sup>, que dependen de las inclinaciones naturales esenciales del hombre. Por tanto, lo enuncia en términos de «el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal evitarse»<sup>6</sup>.

Es interesante anotar que el maestro de Aquino introduce en la q. 94, a. 2 el tema de las inclinaciones naturales partiendo de una conclusión: al tener el bien razón de fin, todas las cosas hacia las que el hombre está naturalmente inclinado se aprehenden de modo natural como buenas y practicables<sup>7</sup>. Ésta es la causa de que el orden de los preceptos de la ley natural siga el orden de las inclinaciones naturales<sup>8</sup>.

La afirmación «*secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*» es el axioma central de la doctrina tomista de la ley natural. Para llegar a él, el Aquinate se apoya en una visión antropológica y metafísica de la naturaleza humana, que le otorga a dicha naturaleza un finalismo intrínseco. En sus enseñanzas, la inclinación es una intención natural, como un “empujón” hacia el fin, ya que todo ser lleva consigo una ley impresa en su interior que lo inclina hacia su fin peculiar. La ley natural es la expresión racional de las inclinaciones naturales hacia el bien, de los impulsos hacia el fin; es decir, que es la razón humana quien debe descubrir los preceptos naturales a partir de las inclinaciones naturales. Por esto, el Aquinate concluye que las inclinaciones naturales no hacen parte de la ley natural hasta que son reconocidas y ordenadas por la razón<sup>9</sup>.

En la q. 94, a. 2, Santo Tomás enumera tres inclinaciones propias del hombre: la inclinación a la conservación del ser, que tiene en común con todos los seres; la inclinación a

---

<sup>3</sup> «Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus» (*Ibid.*).

<sup>4</sup> «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, “Bonum est quod omnia appetunt”» (*Ibid.*).

<sup>5</sup> «Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana» (*Ibid.*).

<sup>6</sup> «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum» (*Ibid.*).

<sup>7</sup> «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda» (*Ibid.*).

<sup>8</sup> «Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae» (*Ibid.*).

<sup>9</sup> «Omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur a ratione, pertinent ad legem naturalem» (*Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 2 ad 2).

la conservación de la especie, que tiene en común con los animales, y la inclinación al conocimiento de la verdad sobre Dios y a la vida social, que es específicamente humana. Por la tendencia a la conservación del ser pertenecen a la ley natural los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre. Por la inclinación a la conservación de la especie pertenecen a la ley natural los preceptos referentes a la procreación –o comunicación sexual– y a la educación de los hijos. Por la inclinación al conocimiento de Dios y al vivir en sociedad pertenece a la ley natural todo lo relacionado con desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a los demás, etc.

Este orden pone de manifiesto una realidad antropológica básica: la vida del hombre es una totalidad estructurada, en la cual las tendencias superiores (la racionalidad) presuponen las inferiores (la conservación del ser y la procreación). Pero esta totalidad no consiste en una simple yuxtaposición de niveles –algo similar a unos círculos concéntricos– porque la inclinación sigue a la forma, y como la forma sustancial del hombre es el alma racional, que asume en sí todas las funciones y perfecciones del alma vegetativa y del alma sensitiva, la conducta es plenamente humana cuando está orientada por la inteligencia y la voluntad. Es decir, que todas las inclinaciones, y no sólo la tercera, exigen la actuación de la razón.

Indudablemente, la relación entre la razón práctica y las inclinaciones naturales es el tema central de la q. 94, a. 2. Para abordarlo, cabe comenzar preguntándose: según Santo Tomás, ¿qué es la razón práctica? Una respuesta la encontramos en la *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 11, donde el Aquinate, teniendo presente la doctrina aristotélica de que el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión<sup>10</sup>, escribe:

«El entendimiento práctico y el especulativo no son dos potencias distintas. Y la razón es porque, según ya hemos dicho, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la cual se refiere una potencia, no diversifica esta potencia (...). Y es accidental en el objeto percibido por el entendimiento el que se ordene a la acción (...). Por eso dice el Filósofo que “el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin”»<sup>11</sup>

A la luz de este texto, es claro que para Santo Tomás existe una única potencia intelectual, con dos funciones: una especulativa y otra práctica. Hablamos de razón

<sup>10</sup> Explica ARISTÓTELES: «El intelecto práctico es el que razona en vista de algo; se diferencia del especulativo por la meta. Pero también toda tendencia es en vista de algo, pues el objeto de la tendencia es el punto de partida del intelecto práctico y el último término es el punto de partida de la acción. En consecuencia, es razonable que estos dos resulten la causa del movimiento: la tendencia y el pensamiento práctico, ya que el objeto de la tendencia mueve, y por esto el pensamiento mueve, porque tal objeto es su punto de partida» (*De Anima* III, 10, 433 a 14-20).

<sup>11</sup> «Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam (...). Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur (...). Et hoc est quod Philosophus dicit in III *De Anima*, quod “speculativus differri a practico, fine» (*Summa Theol.*, I, q. 79, a. 11).

especulativa cuando nuestra potencia intelectual simplemente contempla: su fin es el conocimiento de la verdad –de la realidad– y de su propio acto de conocimiento. Hablamos de razón práctica cuando nuestra potencia intelectual sale de sí misma y busca ordenar la operación; en este caso, la razón realiza una “extensión” hacia lo que se produce con su dirección y su fin no es su propio acto, sino una acción externa, un acto de otra facultad. En el *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* encontramos la misma explicación <sup>12</sup>, que ya había tratado también el Aquinate en *De Veritate* III, 3 ad 6 y en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.

Pero esto no significa que el conocimiento práctico comience con una comprensión especulativa inicial del bien –propia de la razón especulativa–, que llegaría a ser práctica como respuesta a lo que se capta. Tal interpretación querría decir que la razón práctica no abandona la estructura especulativa de la razón, sino que la asume en su propia finalidad específica de dirección hacia la realización del bien conocido, y esto no es lo que plantea Santo Tomás. Para él, el conocimiento práctico es práctico desde el principio y, por eso, es válido defender la autonomía de la razón práctica con respecto a la especulativa, y sostener que la reflexión ética tiene su propio inicio (la experiencia moral) y no surge de unas verdades aportadas por el conocimiento especulativo.

Precisamente, en la q. 94, a. 2 es donde encontramos el referente más claro de la naturaleza de la razón práctica y la analogía existente entre ésta y la razón especulativa. El Aquinate utiliza la analogía para subrayar que la razón especulativa y la práctica tienen la misma estructura formal de racionalidad, pues ambas proceden de primeros principios a conclusiones; pero al mismo tiempo, el dominio del pensamiento práctico es distinto al del especulativo, ya que cada uno tiene sus propios principios. En consecuencia, la ética es una ciencia originaria, no derivada de la metafísica, sin que esto quiera decir que lo práctico esté separado de lo teórico, pues en la doctrina tomista la razón especulativa y la razón práctica no son capacidades distintas, sino que difieren sólo en sus fines <sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *In VI Ethic.*, lect. 2, 1139a15-b13.

<sup>13</sup> Otro texto que refuerza la originalidad de la ética como ciencia práctica se encuentra en el *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*: «Dicit ergo quod praesens negotium, scilicet moralis philosophiae, non est propter contemplationem veritatis sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem; non enim in hac scientia scrutamur quid est virtus ad hoc solum ut sciamus huius rei veritatem, sed ad hoc quod acquirentes virtutem boni efficiamur. Et huius rationem assignat, quia si inquisitio huius scientiae esset ad solam scientiam veritatis parum esset utilis; non enim magnum quid est nec multum pertinens ad perfectionem intellectus quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quae est virtus» (*In II Ethic.*, lect. 2, 1103b26-1103b31).

La metafísica es una ciencia “común” porque tiene que ver con el ser, común a todas las cosas, y la ética es una ciencia práctica porque se centra en el estudio del orden moral, que no es objeto de la reflexión especulativa. La ética se ocupa del bien como término de la acción, del bien alcanzable a través de la operación y, en este sentido, se fundamenta en la metafísica –la ciencia “común”– pero no se deduce de ella porque su origen es práctico. La metafísica es una ciencia especulativa que busca la verdad, busca el ser de las cosas en su mayor grado de universalidad; la ética es una ciencia práctica que se mueve en el ámbito de lo operable contingente. Hay diferencias entre formarse una concepción verdadera de la vida –actitud especulativa– y asumir esa concepción como ideal práctico para vivir coherentemente con ella –actitud práctica–. Por esto, existe una profunda continuidad y relación entre la ética y la metafísica, que no puede confundirse con la identificación entre ambas o con la derivación de la primera desde la segunda.

Habiendo definido la noción de razón práctica presentada por el Aquinate, estamos en condiciones de profundizar en la relación existente entre ésta y las inclinaciones naturales. Dicha relación plantea dos interrogantes fundamentales: las inclinaciones naturales expuestas por Santo Tomás en la q. 94, a. 2 ¿son pre-rationales o racionales? ¿Son inclinaciones del apetito sensible o de la voluntad? Para responder a estas preguntas, analizaremos el concepto de *voluntas ut natura*, que es clave para comprender la relación entre las inclinaciones naturales y la razón práctica en las enseñanzas del maestro de Aquino.

Santo Tomás utiliza muy poco la terminología *voluntas ut natura – voluntas ut ratio*, pero sí son abundantes los lugares donde afronta el doble querer de la voluntad –como naturaleza y como razón– sin mencionar estos términos. La distinción se refiere a la voluntad como acto y no a la voluntad como potencia pues, en este último sentido, la voluntad es una facultad espiritual única; pero sus actos, tendiendo todos généricamente al bien, se especifican de hecho según alcancen el bien en cuanto que es fin o en tanto que es algo que conduce al fin. Así, hacia el fin tiende la *voluntas ut natura*, una volición absoluta, simple y natural del bien; hacia las cosas que se ordenan al fin, se encamina la *voluntas ut ratio*, una volición comparativa de los medios y, por tanto, electiva.

La *voluntas ut natura* es una tendencia natural hacia el bien conocido: el *bonum* es su objeto. Pero la noción trascendental de *bonum* es tan amplia que debemos preguntarnos: ¿Hacia qué bien se dirige exactamente el primer movimiento natural de la voluntad? Y la respuesta la encontramos en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1. En este artículo, tras asentar que la voluntad posee un objeto hacia el que se inclina naturalmente, el Aquinate escribe que este objeto es el bien en común, el mismo fin último y «en general, todo lo que

conviene según su naturaleza a quien tiene voluntad». Es decir, que el objeto de la *voluntas ut natura* se articula triplemente: *bonum in communi – finis ultimus/beatitudo – omnia illa quae naturaliter conveniunt volenti* <sup>14</sup>. Detengámonos en el último aspecto, que se relaciona directamente con nuestro tema.

El maestro de Aquino enseña que la voluntad quiere no sólo lo que le pertenece a sí misma como potencia, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. Esto significa que el hombre naturalmente, además de querer el objeto de la voluntad –el bien en general–, quiere lo que conviene a las otras potencias –el conocimiento de lo verdadero, el ser, el vivir...–: «todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares» <sup>15</sup>. Al relacionar esta doctrina con las inclinaciones naturales, podríamos afirmar que los objetos de las inclinaciones naturales presentadas en la q. 94, a. 2 –la autoconservación y la transmisión de la vida– <sup>16</sup> son también objeto de la *voluntas ut natura*, pues los objetos del apetito natural y los apetitos sensibles, en cuanto fines particulares de estas potencias, son objeto de la voluntad, que es el fin en cuanto tal. En consecuencia, si el objeto de los apetitos sensibles es además objeto de la *voluntas ut natura*, se podría decir que las inclinaciones naturales mencionadas por Santo Tomás en la q. 94, a. 2 son inclinaciones voluntarias, no sólo inclinaciones sensibles.

Aunque a un nivel básico, la potencia que desea conservar la vida es el apetito natural, y es el apetito sensible quien tiende a la procreación –pues ambos son bienes que tienen una base de apetito natural y sensible–, no sería erróneo afirmar que la voluntad “quiere” naturalmente conservar la vida y transmitirla a otros, pues es todo el hombre quien lo quiere. Por eso, estos bienes particulares se desean “humanamente”, no sólo “instintivamente”; es decir, se quiere vivir bien, de la mejor manera posible, se buscan diferentes maneras de conservar la vida, se elige libremente cómo, cuándo y con quién casarse y formar una familia...; y así, dichas inclinaciones sensibles serían inclinaciones “también” de la voluntad, en cuanto que tienen el mismo objeto: determinados bienes particulares. En este sentido, se entiende además que no sea acertado contraponer natural a voluntario, pues en el hombre, por su naturaleza racional, la voluntad tiene un modo de obrar natural, y lo natural en él es lo racional.

Pero, siendo cierto que los bienes particulares son objeto tanto de los apetitos sensibles como del apetito intelectual, también es cierto que no es exactamente lo mismo “apetecer”

<sup>14</sup> Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 10, a. 1.

<sup>15</sup> «Quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quadam particularia bona» (*Ibid.*).

<sup>16</sup> No menciono el conocimiento de Dios y la sociabilidad, que claramente son objeto del apetito intelectual o voluntad.

algo naturalmente y “quererlo” de la misma manera. La diferencia radica en el modo de querer el objeto, que es diverso en un caso y en otro, y esta diferencia puede aclararnos algo más sobre la identidad de las inclinaciones naturales mencionadas en la q. 94, a. 2.

Los bienes particulares son objeto formal de los apetitos sensibles, pues se desean precisamente en razón de su particularidad; en cambio, el objeto formal del apetito intelectual es el bien en general, y los bienes particulares son queridos por la *voluntas ut natura* sólo por la razón universal de bien que existe en ellos. En consecuencia, aunque los bienes hacia los que tienden las inclinaciones naturales son objeto tanto de los apetitos sensibles como de la voluntad, ambas potencias los buscan de diferente manera, y por esto no sería totalmente acertado sostener que las inclinaciones naturales de los apetitos sensibles son también inclinaciones de la voluntad, pues dichas potencias difieren en el modo de tender hacia su objeto.

Otro texto que me hace dudar del carácter voluntario de las dos primeras inclinaciones naturales mencionadas en la q. 94, a. 2, es la *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 1. Allí Santo Tomás explica que es común a toda naturaleza tener alguna tendencia o apetito natural, pero dicha tendencia no se encuentra de la misma manera en todas las naturalezas, sino que en cada una está según su propio modo de ser. Así, en la naturaleza racional se encuentra una tendencia natural según la voluntad; en la sensitiva, según el apetito sensible y en la que carece de conocimiento, según su natural ordenación. Nuevamente, relacionando esta doctrina con la q. 94, a. 2, donde claramente se especifica que la inclinación a la autoconservación el hombre la tiene en común con todas las sustancias y que la inclinación a la conjunción de los sexos es propia de la naturaleza que el hombre tiene en común con los demás animales, queda difícil argumentar que dichas inclinaciones son voluntarias, cuando no se encuentran propiamente en la naturaleza racional. Tal afirmación no es obstáculo para sostener que el hombre debe satisfacer estas inclinaciones de modo racional porque –lo repito de intento– lo natural en él es actuar racionalmente. Aquí apunto simplemente al sujeto de las inclinaciones y, según el Aquinate, vemos con claridad que este sujeto no es la voluntad en todos los casos, sino también el apetito natural y los apetitos sensibles.

En consecuencia, para resolver la controversia sobre el carácter pre-racional o racional de las inclinaciones naturales mencionadas en la q. 94, a. 2, diría –en sentido amplio– que las dos primeras inclinaciones, en sí mismas, son inclinaciones sensibles porque radican en los apetitos sensibles, y siguen a un bien particular. Estas inclinaciones naturales, tras ser ordenadas por la recta razón, cuando comienzan a buscar su objeto según la naturaleza racional del hombre, se podrían considerar como inclinaciones voluntarias, que el hombre

satisface de acuerdo con su racionalidad y no simplemente de modo instintivo o animal, pues su potencialidad no se agota en lo pre-racional.

Volviendo a la idea de que el origen de las inclinaciones naturales es anterior a la intervención racional, es posible preguntarse: si esto es así, ¿de qué modo sus objetos pueden constituir los principios de la ley natural? La respuesta es sencilla: en cuanto que dichas inclinaciones son asumidas por la razón.

Una idea fundamental de Santo Tomás es que lo bueno y lo malo se determinan por su conformidad o desacuerdo con la razón <sup>17</sup>. Para el Aquinate, la razón no se contrapone a la naturaleza: la razón misma pertenece a la naturaleza del hombre y por eso, todos los actos que se salgan del orden de la razón son de alguna manera contrarios a la naturaleza humana. Cuando Santo Tomás habla de los actos del apetito concupiscible y dice que todo pecado es “contra la naturaleza”, se está refiriendo a la naturaleza racional, porque hay actos conformes al apetito propio de la facultad concupiscible, una potencia natural, pero que son contrarios a la naturaleza racional <sup>18</sup>. En el hombre, tanto el apetito irascible como el concupiscible se rigen naturalmente por la razón. Por eso, las apetencias de estas potencias serán naturales al hombre sólo en la medida en que sigan el orden de la razón, y las apetencias que traspasen los límites de la razón serán contrarias a la naturaleza humana. Únicamente en este contexto se comprende bien que las inclinaciones naturales sean principios de la ley natural en cuanto son asumidas por la razón y que, en las enseñanzas del Aquinate, la ley natural sea una ley de la razón práctica basada en la aprehensión que la razón tiene de la naturaleza.

Por tanto, y para concluir, creo que las inclinaciones naturales no son la ley natural, sino sólo datos de la experiencia de nuestra sensibilidad, de los que la razón práctica se sirve para formular la ley natural. Son principios de la misma en la medida en que son asumidos por el orden de la razón. La ley natural está en la razón porque la ley se encuentra esencialmente en el principio regulador y de modo participado en aquello regulado; así, cumplir con la ley natural significa unificar bajo la guía de la razón a las inclinaciones naturales.

Adela López Martínez

---

<sup>17</sup> Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 18, a. 5.

<sup>18</sup> Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 82, a. 3 ad 1.